

Parménide : enfin une clef ?

Maurice Sachot



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/1275>

DOI : 10.4000/cps.1275

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 85-109

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Maurice Sachot, « Parménide : enfin une clef ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1275> ; DOI : 10.4000/cps.1275

Parménide : enfin une clef?¹

Maurice Sachot

La lecture que nous faisons de l'œuvre de Parménide est embrouillée et souvent contradictoire, à un point tel du reste que, si l'on s'avise de comparer les traductions des passages les plus décisifs, on se demande si les commentateurs lisent bien le même texte grec. L'état de conservation du texte en est responsable pour une part. Mais la principale cause, me semble-t-il, provient du fait que, d'une manière générale, il nous est pratiquement impossible de nous affranchir des filtres que nous interposons pour qu'il réponde à nos questions et à nos constructions et non aux questions que son auteur s'est posées. Dans la quête de l'originnaire à laquelle se livre quiconque veut comprendre la réalité dans son ensemble, Parménide pense avoir trouvé le point ultime que l'on peut atteindre et à partir duquel il devient possible, d'une part, de penser et de dire la réalité et, d'autre part, de soumettre constamment ce penser et ce dire à l'examen critique. Ce point ultime, il l'affirme avec force et netteté, mais pour le percevoir, il convient de faire comme les filles du Soleil du frg. I, v. 10, de rejeter le voile qui nous couvre la tête et qui, pour nous, nous tombe devant les yeux.

Or, il se trouve que la clef que donne le texte parménidien pour en comprendre le sens concerne justement celle que Parménide dit avoir trouvée, clef qui lui a permis d'ouvrir les portes qui débouchent sur la voie rapide, ἀμαξίτον (*amaxiton*), qui mène directement, ἰθὺς (*ithus*), à la demeure de la déesse, θεᾶ (*théa*), laquelle personnifie la faculté de penser, νοῦς (*nous*), I, 21.

1 Je remercie tout particulièrement Anne Merker de m'avoir invité à publier cet article ainsi que pour toutes les corrections et suggestions avisées qu'elle m'a proposé d'y apporter.

Fragment III

Pour nous mettre sur la voie de l'intuition parméniidienne, le mieux est de partir du fameux frg. III qu'évoque immanquablement le nom de Parménide. Il fait à peine un vers et paraît d'une parfaite clarté :

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
... *to gar auto noein estin te kai einai.*

Sa traduction ne fait apparemment aucun doute : τὸ γὰρ αὐτὸ ἐστίν (*to gar auto estin*) « car c'est la même chose », νοεῖν τε καὶ εἶναι (*noein te kai einai*) « penser et être ».

Que signifie cette traduction ? Considérée en dehors de tout contexte, elle ne peut donner lieu, me semble-t-il, qu'à deux lectures possibles. La première est éthico-philosophique. Si, pour un individu, la pensée est l'activité qui le constitue essentiellement et qui doit commander à tout ce qu'il fait, il est possible de dire que « penser et être, c'est la même chose ». « Être » est alors à entendre au sens d'exister, exister vraiment pour un être humain. Mais personne n'a soutenu cette interprétation. Rien dans le texte de Parménide ne l'autorise. La seconde lecture est épistémologique. Elle est d'identifier la pensée et l'être. Elle a donné lieu à des variantes que Martin Heidegger a distribuées selon trois perspectives : « la première nous montre la pensée comme quelque chose qui est donné devant nous et la range dans le reste de l'étant. La seconde perspective comprend l'être à la moderne, comme le fait pour les objets d'être représentés, comme objectivité pour le moi de la subjectivité. Dans la troisième perspective nous retrouvons un trait fondamental de tout ce qui, dans la philosophie antique, a reçu la marque de Platon. Suivant la doctrine de Socrate et de Platon, les idées constituent dans tout étant ce qui "est" »². Quant à lui, il résume ainsi son interprétation : « En toute brièveté, le fragment III dit que la pensée fait partie de l'être »³.

S'ils n'osent plus aujourd'hui ramener l'être à la pensée ou, inversement, la pensée à l'être, la plupart des commentateurs butent toujours sur le sens à donner à cette proposition. Aussi bien, certains mettent-ils ce fragment entre parenthèses. C'est ce que fait Lambros Couloubaritsis, lequel met entre crochets ce fragment ainsi que le

2 M. HEIDEGGER, « Moira », in : M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, p. 286-287.

3 *Ibid.*, p. 291.

fragment V pour, dit-il, « marquer leur caractère problématique »⁴. Mais on ne doit se résoudre à couper dans un texte ou à le modifier qu'après avoir épuisé absolument toutes les solutions possibles. Si un passage ne répond pas à l'interprétation que l'on donne de l'œuvre, mieux vaut commencer par remettre en cause cette interprétation. En l'occurrence, ce serait même se priver de la proposition fondamentale du *Poème*, puisque, introduite par un γάρ (*gar*) « car », elle est donnée comme l'explication de propositions précédentes, lesquelles sont très certainement celles du frg. II, dont il est probable qu'elle constitue le complément du dernier vers.

Fragment II

Or, ce frg. II présente un fait linguistique nouveau dans l'écriture des textes grecs dont nous disposons. La troisième personne du singulier du présent de l'indicatif du verbe εἶναι (*einai*, « être »), ἐστίν (*estin*, « est »), est donnée cinq fois sans sujet et sans avoir une des fonctions qu'il a normalement dans une phrase. Il est lui-même sujet.

Lisons ce fragment, tel qu'il est ordinairement édité et compris. Je suis, à titre d'exemple d'une *doxa* largement partagée, la traduction de Barbara Cassin⁵, parce qu'elle est de loin la plus proche du grec et même si, de ce fait, elle masque un peu cette *doxa*.

Frg. II: texte édité et traduction de Barbara Cassin

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
ei d' ag' egôn ereô, komisai de su muthon akousas,
 Viens que j'énonce – mais toi, charge-toi du récit que tu auras entendu –

αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
haiper hodoi mounai dizēsios eisi noēsai·
 quelles voies de recherche seules sont à penser ;

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
hè men hopôs estin te kai hôs ouk esti mē einai,
 l'une est que est et que n'est pas ne pas être⁶.

4 L. COULOUBARITSIS, *La pensée de Parménide*, p. 538.

5 B. CASSIN, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?*, p. 76-77.

6 La plupart traduisent ce second membre de phrase : « il n'est pas possible de ne pas être ».

πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὁπηδεῖ,
peithous esti keleuthos, alètheièi gar opèdei,
 c'est le chemin de la persuasion, car il suit la vérité;

[5] ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἐστι μὴ εἶναι,
[5] hè d'hòs ouk estin te kai hós chreôn esti mè einai,
 l'autre est que n'est pas et qu'est besoin de ne pas être,

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεά ἔμμεν ἀταρπόν·
tèn dè toi phrazô panapeuthea emmen atarpon·
 celle-là, je t'indique que c'est un sentier dont on ne peut rien savoir

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν
oute gar an gnoiès to ge mè eon, ou gar anuston
 car tu ne saurais connaître ce qui, en tout cas, n'est pas (car on ne peut en venir à bout)

οὔτε φράσαις.
oute phrasais.
 ni l'exprimer.

La reconnaissance, aux vers 3 et 5, de ἔστιν (*estin*) sans sujet est relativement récente. Le premier a l'avoir faite serait G. Calogero en 1932⁷. Elle a depuis lors été adoptée par nombre de commentateurs, non sans réticence. Nombreux parmi ces derniers cherchent en effet à en sous-entendre un. « L'interprétation la moins risquée, écrit L. Couloubaritsis, parce qu'elle est confirmée par la suite du texte, est celle qui admet un sujet implicite qui doit émerger dans la suite, qui n'est autre que l'*eon* »⁸. Beaucoup d'interprètes supposent que ce sujet est « l'être ».

En réalité, ἔστιν (*estin*) sans sujet, mais lui-même sujet, ne figure pas deux fois, comme on le pense généralement, mais cinq fois dans ce frg. II. Cela concerne toutes ses occurrences et assure une grande unité de signification à l'ensemble. Je propose donc de lire ainsi ce fragment :

Frg. II: texte révisé et traduction nouvelle⁹

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
ei d'ag' egôn ereô, komisai de su muthon akousas,

7 G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, p. 17-18.

8 L. COULOUBARITSIS, *La pensée de Parménide*, p. 258.

9 Désormais, toutes les traductions proposées sont personnelles, sauf mention particulière.

Bien ! moi, je vais dire – toi, tu écoutes et prends bonne note de mon exposé –

αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι· νοῆσαι
haiper hodoi mounai dizèsios eisi· noèsai
 quelles sont précisément les seules voies de recherche : penser

ἤμὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
èmen hopòs estin te kai hòs ouk esti mè einai,
 soit qu'est « est » et que « n'est pas » ne saurait être ;

πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ,
peithous esti keleuthos, alètheièi gar opèdei,
 de persuasion « est » est chemin (il suit vérité) ;

[5] ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἐστι μὴ εἶναι,
[5] èd'hòs ouk estin te kai hòs chreòn esti mè einai,
 soit que « n'est pas » est et qu'il faut que « est » ne soit pas ;

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
tèn dè toi phrazò panapeuthea emmen atarpon
 ce sentier, je te l'assure, est totalement inexplorable,

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν
oute gar an gnoìes to ge mè eon, ou gar anuston
 car tu ne pourrais connaître ce qui est assurément pensé comme
 n'étant pas (c'est une impasse)

οὔτε φράσαις.
oute phrasais.
 ni l'exprimer.

Tout d'abord, je déplace avant νοῆσαι (*noèsai*) le point en haut que les éditeurs placent après et fais de cet infinitif une apposition à ὁδοὶ (*hodoi*) « voies ».

Ensuite, je lis les particules disjonctives ἤμὲν (*èmen*) et ἢ δέ (*ède*) aux vers 3 et 5 à la place des articles ἡ μὲν (*hè men*) et ἡ δέ (*hè de*) des éditeurs, lesquels articles n'ont plus de raison d'être si on construit la phrase comme je le propose. Ces deux particules, qui combinent la particule ἢ (*è*) « ou bien » et les particules μὲν (*men*) et δέ (*de*), peuvent avoir, selon le contexte, le sens de « soit..., soit... », ou de « et..., et... », mais à valeur disjonctive et non cumulative. Ce sont les mêmes que celles des vers 29 et 30 du frg. I. Et comment en serait-il autrement ? Le frg. II, en effet, n'est que le premier déploiement de ces deux vers, par lesquels

Parménide, à la fin du proème, énonce la première exigence épistémique qui s'impose au candidat au vrai savoir :

Frg. I, 28-30

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι

chreò de se panta puthesthai

Il faut que, en tout, tu t'enquières

ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος [ου: εὐπειθέος] ἀτρεμῆς ἥτορ

èmen alètheiès eukukleos [ou: eupeitheos] atremes hètòr

et du cœur non-tremblant de vérité bien ronde

ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς.

ède brotôn doxas, tais ouk eni pistis alèthès

et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.

Le « cœur non-tremblant de vérité bien ronde » [ou de « vérité bien persuasive », si on retient la leçon εὐπειθέος (*eupeitheos*) plutôt que εὐκυκλέος (*eukukleos*)], n'est autre que ἔστιν (*estin*) « est », tandis que les opinions des mortels sont reprises par οὐκ ἔστιν (*ouk estin*) « n'est pas ».

Au vers 3 du frg. II, la troisième personne du singulier du verbe εἰμί (*eimi*) à savoir ἐστὶ (*esti*), doit être sous-entendue, d'une part, en raison de la construction de la proposition, introduite par ὅπως (*hopôs*), laquelle exige un verbe, exprimé ou non, et, d'autre part, par la symétrie avec le second membre de la phrase ainsi qu'avec les deux propositions du vers 5. Je lis donc ἡμὲν ὅπως [s. e. ἐστίν] ἔστιν (*èmen hopôs [s. e. estin] estin*) : « soit que est "est" », répétition qui ne se dit pas en grec.

Toujours au vers 3, je comprends οὐκ ἔστι (*ouk esti*) comme « n'est pas » et non comme « il n'est pas possible », comme le font la plupart des commentateurs. Par ailleurs, j'en fais le sujet de μὴ εἶναι (*mè einai*) et je fais de μὴ εἶναι (*mè einai*) non plus le complément de οὐκ ἔστι (*ouk esti*) devenu sujet, mais de νοῆσαι (*noèsaï*). D'où ma traduction : « penser soit qu'est "est" et que "n'est pas" ne saurait être ». Il y a, certes, un changement de construction entre les deux propositions que je fais dépendre de νοῆσαι (*noèsaï*). La première est à l'indicatif si l'on sous-entend le verbe εἰμί (*eimi*) à la troisième personne : ὅπως [s. e. ἐστίν] ἔστιν (*hopôs [s. e. estin] estin*) et la seconde est à l'infinitif bien qu'introduite par ὥς (*hôs*) : ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (*hôs ouk esti mè einai*). Ce qui semble pour nous incohérent ne l'est pas pour un Grec. Les verbes de perception par

l'esprit ou les sens peuvent se contruire avec le participe, ὅτι (*hoti*) ou ὥς (*hós*) et un mode personnel, ou enfin avec une proposition infinitive. Mais, ici, on aurait affaire à une construction qui mélangerait deux logiques en associant ὥς (*hós*) et l'infinitif au lieu de l'indicatif. Dans sa *Syntaxe grecque*, M. Bizos note, il est vrai à propos de la construction de la phrase après des verbes d'affirmation et non à propos des verbes de perception, que l'« on passe quelquefois de la construction avec ὅτι (*hoti*) ou ὥς (*hós*) à la proposition infinitive ; il arrive même que la proposition commencée par ὅτι (*hoti*) ou ὥς (*hos*) s'achève par une infinitive »¹⁰.

Vers 4 : il n'est sans doute pas interdit de penser que ἐστί (*esti*) puisse changer de sens d'une proposition à une autre. Mais si c'est bien lui qui est pointé dans ce fragment, il m'apparaît beaucoup plus logique et significatif de le conserver comme sujet. Il donne à la voie à suivre, ὁδός (*hodos*), un contenu. C'est lui le chemin de persuasion, πειθοῦς κέλευθος (*peithous keleuthos*), car lui seul répond à des exigences épistémiques de véridiction, ἀληθείη ὁπηδεῖ (*alètheièi opèdei*). Ma lecture de la phrase crée, il est vrai, une asyndète : ce vers 4 n'est pas explicitement lié à ce qui précède par une particule. Cette difficulté peut être levée, me semble-t-il, si l'on comprend ce vers comme une explication du vers précédent, laquelle explication est le premier cas que mentionne Bizos dans sa *Syntaxe* pour rendre compte de l'usage de l'asyndète¹¹.

Vers 5 : comme pour les occurrences précédentes, je sous-entends ἐστί (*esti*) devant les deux ἐστί (*esti*) du texte : ἡδ' ὥς οὐκ ἔστιν [s. e. ἐστί] τε καὶ ὥς χρεών [s. e. ἐστί] ἐστί μὴ εἶναι (*èd'hós ouk estin [s. e. esti] te kai hós chreôn [s. e. esti] esti mè einai*), « (penser) soit que "n'est pas" est et qu'il faut que "est" ne soit pas ».

Reste la question de la traduction de la négation μὴ (*mè*) devant les infinitifs εἶναι (*einai*) aux vers 3 et 5 et devant le participe ἐόν (*eon*) au vers 7. À la différence de la négation οὐ (*ou*), qui est la négation du fait constaté, la négation μὴ (*mè*) est la négation du fait pensé ou voulu. La première est la marque de l'objectivité, la seconde celle de la subjectivité, à savoir que le fait énoncé est énoncé comme perçu par une subjectivité et, donc, que la réalité peut être différente de cette perception, voire opposée. Avec la négation μὴ (*mè*), le fait qui est affirmé est moins

10 M. Bizos, *Syntaxe grecque*, p. 133, Remarque 5. La transcription du grec ne figure pas chez Bizos.

11 *Ibid.*, p. 258.

l'objet de cette perception que cette perception même. Τὸ μὴ εἶν (to *mè eon*), par exemple, au vers 7, ne saurait être compris comme τὸ οὐκ εἶν (to *ouk eon*) «ce qui n'est pas». Sinon, ce qui n'est qu'un concept, une pure vue de l'esprit, deviendrait alors un réel constaté qui aurait quelque consistance ontologique: le néant. Ce que ne s'est pourtant pas privé de faire Gorgias, grisé par les perspectives que lui ouvraient les possibilités nouvelles de l'abstraction qu'offre la langue grecque, dont la plasticité est semblable à la plasticité neuronale¹². C'est la raison pour laquelle j'ai traduit, au vers 3, par «ne saurait être», au vers 5, par «ne soit pas» et au vers 7, par «ce qui est pensé comme n'étant pas». La formule est lourde. J'en conviens. Mais traduire par «ce qui n'est pas» est objectiver et ontologiser ce qui n'est et ne peut être qu'un concept. La négation du réel est un geste de l'esprit. Mais elle ne rend pas pour autant le réel inexistant. Cela est impossible, comme cela sera exprimé à plusieurs reprises, notamment au début du frg. VII :

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆϊ εἶναι μὴ εὐόντα·

Ou gar mēpote touto damēi einai mē eonta

Car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté: être <pensées comme réelles> des choses <qui sont pensées comme> n'étant pas.

Si cette lecture du frg. II est la bonne, s'il s'avère que Parménide y détache la forme verbale ἐστὶ (*esti*) de ses fonctions normales pour lui faire tenir la fonction d'un substantif, il est légitime de s'attendre, étant donné qu'il pose cette forme au centre de sa réflexion, qu'il recommencera dans la suite du *Poème* et, même, qu'il peut étendre le procédé à d'autres termes.

Retour au fragment III

C'est justement le cas pour le fragment suivant, qui pourrait bien être, comme je l'ai déjà dit, la fin du dernier vers du frg. II et qui en donne l'explication, puisqu'il commence par un γὰρ (*gar*), «en effet» :

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

... to gar auto noein estin te kai einai.

12 Voir, sur le traité Περί τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περί φύσεως (*Peri tou mē ontos è Peri phuseôs*) de Gorgias, les études de B. CASSIN, *Si Parménide et L'Effet sophistique*.

Je sous-entends, ici encore, après αὐτό (*auto*) un ἐστίν (*estin*) qui n'a pas à être exprimé et je considère εἶναι (*einai*) non pas avec la valeur fonctionnelle d'un infinitif dans une proposition, mais comme pour ἐστίν (*estin*), avec la valeur fonctionnelle d'un substantif. Je lis donc :

τὸ γὰρ αὐτὸ [s.e. ἐστίν] νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι
to gar auto [s.e. esti] noein estin te kai einai
 en effet, c'est la même chose « penser “est” » et « être ».

Cette proposition présente trois signifiants déconnectés de leur usage habituel : ἐστίν (*estin*), comme précédemment, mais également εἶναι (*einai*) et même un syntagme νοεῖν ἐστίν (*noein estin*).

L'équivalence n'est pas entre « penser », νοεῖν (*noein*), et « être », εἶναι (*einai*), mais entre « penser “est” », νοεῖν ἐστίν (*noein estin*), et « être », εἶναι (*einai*). Et cette équivalence est donnée comme l'explication de ce qui précède, à savoir que l'on pense juste quand on pense qu'est « est » et que l'on fait fausse route lorsqu'on pense que « n'est pas » est.

Deux questions sont à envisager : l'une d'ordre linguistique, l'autre d'ordre sémantique.

Selon nos grammaires, εἶναι (*einai*) est un infinitif et ἐστίν (*estin*) la troisième personne du singulier de l'indicatif présent du même verbe.

En tant qu'indicatif présent – nous devrions plutôt dire en tant qu'imperfectif – ἐστίν (*estin*) signifie que le procès, état ou action, est envisagé comme effectif, en acte.

En tant que troisième personne, selon l'appellation de nos grammaires – mais nous devrions dire, comme l'a fort bien analysé Benveniste¹³, en tant que non-personne – ἐστίν (*estin*) signifie que le procès est énoncé comme un pur constat, qu'il est affirmé comme un déictique, comme lorsque, par exemple, nous disons « il pleut », le français ne pouvant cependant se dispenser d'exprimer un sujet : « il ». C'est du reste la situation originelle, conservée pour tous les verbes que nous appelons impersonnels, du type « il faut », « il pleut », etc. La structure que nous analysons comme syntaxique était à l'origine parataxique. En indo-européen et pendant longtemps dans les langues qui en dérivent, il y avait seulement une apposition entre le verbe et l'entité concernée par l'action exprimée par le verbe. Le verbe dit « il y a action de » et le terme placé à côté dit l'entité que cette action concerne. Dire en français

13 É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, p. 225-236.

«le chien court» résulte d'une transformation qui, en latin ancien, s'exprimait ainsi : «il y a action de courir» (*currit*) «le chien» (*canis*). Du point de vue linguistique, ἔστιν (*estin*) exprime le constat d'un fait réel et en acte. Constater que le fait n'est pas se dit, en grec, avec la négation οὐ (*ou*).

À la différence de l'indicatif, qui exprime le fait comme constat qui s'impose, l'infinitif énonce ce même fait comme envisagé, comme perçu par une subjectivité qui l'affirme, le pense, le sait, le veut, etc., d'où, en grec, son emploi après de nombreux verbes de ce type. Le fait n'est pas énoncé dans son existence indépendante, mais dans la saisie qu'en fait un sujet. Εἶναι (*einai*) ne renvoie donc pas d'abord à la chose elle-même, à «l'être», mais à la saisie de cette chose. En donnant νοεῖν ἔστιν (*noein estin*) comme équivalent de εἶναι (*einai*), Parménide exprime de façon aussi nette que concise la valeur de l'infinitif. Εἶναι (*einai*) est à la fois ce concept et cette forme linguistique de ἔστιν (*estin*) quand l'esprit le pense, νοεῖ (*noei*) et l'énonce, λέγει (*legei*) ou φράζει (*phrazei*). Précisons enfin que le grec distingue nettement entre deux situations dans cette saisie : la première est celle où le sujet entend dire que la réalité qu'il saisit est envisagée comme réelle et objective. Dans ce cas, qui rejoint celui de l'indicatif, la négation sera οὐ (*ou*). La seconde est celle où le sujet met l'accent non pas sur la réalité saisie mais sur la saisie elle-même en tant que subjective. Dans ce cas, la négation sera μή (*mè*). Dans le frg. III du *Poème*, l'équivalence entre νοεῖν ἔστιν (*noein estin*) «penser “est”» et εἶναι (*einai*) «être» est donnée comme positive : il y a bien une réalité objective que la pensée saisit et que l'infinitif exprime.

Du point de vue sémantique, maintenant, le fait important à souligner est que le verbe εἶναι (*einai*) est un thème d'imperfectif et uniquement un thème d'imperfectif. Là encore, il convient de ne pas se laisser tromper par les tableaux que les grammaires de nos langues modernes nous mettent sous les yeux et qui associent des thèmes verbaux qui n'ont pas de rapport entre eux¹⁴. Le verbe εἶναι (*einai*) n'a pas de thèmes d'aoriste ni de parfait. Les formes qui figurent dans les grammaires sont empruntées à un autre verbe, γίγνομαι (*gignomai*), qui signifie «devenir», «naître». C'est la même chose en latin, en français et

14 Dans son *Introduction à la métaphysique* (p. 80 et s.), M. HEIDEGGER rapproche ainsi les trois racines indo-européennes *es*, *bhū* et *wes* qui servent à former la conjugaison complète du verbe «être».

en bien d'autres langues. Cela signifie que le fait d'exister qu'il énonce est perçu comme étant en cours et non achevé, quel qu'en soit le mode (réel, irréel, éventuel ou potentiel). À l'indicatif, ἔστιν (*estin*) pris absolument, c'est-à-dire sans sujet particulier exprimé, sans être dit d'une chose particulière, exprime un éternel ou, si l'on préfère, un sempiternel présent. Dans ce cas, il ne peut être nié, comme on pourrait le faire d'une chose particulière. Il est possible de concevoir, νοεῖν (*noein*), que ἔστιν (*estin*) ne soit pas, mais ce ne peut être qu'un concept, une vue de l'esprit, non la réalité. Dans ce cas, la seule négation devant εἶναι (*einai*) ne peut être que μή (*mè*). Il n'y a aucun problème à dire d'une chose particulière qu'elle n'est pas, οὐκ ἔστι (*ouk esti*) à l'indicatif, οὐκ εἶναι (*ouk einai*) à l'infinitif ou encore οὐκ εὖν (*ouk eon*) au participe. Mais il est impossible de le dire d'une manière absolue. Ce serait une situation absurde, puisque le penser, qui relève lui-même de l'exister, de ἔστιν (*estin*), se nierait lui-même comme existant. La négation μή (*mè*) s'impose comme la marque signifiant qu'il s'agit d'un pur concept.

Ainsi, le frg. III, d'obscur ou d'aberrant qu'il pouvait paraître coupé de son contexte, prend toute sa force conceptuelle et énonce le principe épistémologique qui fonde le propos du frg. II. Ἔστιν (*estin*) est le fait ultime et irréductible auquel Parménide parvient au terme de sa quête de l'originaire, fait à partir duquel il est désormais possible de soumettre à l'examen la réalité, c'est-à-dire le réel au travers de ce qu'on en pense et de ce que l'on en dit, chose qui était affirmée dans les derniers vers du proème, sur lesquels je reviendrai à la fin, et qui est encore explicitement affirmé dans le frg. V.

Fragment V

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,
xunon de moi estin,

ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.
hoppothen arxômai· tothi gar palin hixomai authis.

L. Couloubaritsis traduit ainsi ce court fragment : « Pour moi, il est égal par où je commencerai, puisqu'en ce lieu, à nouveau, je reviendrai »¹⁵.

15 L. COULOUBARITSIS, *La pensée de Parménide*, p. 541.

La plupart des commentateurs le traduisent pratiquement de la sorte¹⁶, sauf B. Cassin. Ainsi formulé, il énonce une réflexion triviale, peu convenable à la gravité du propos du *Poème*. Par ailleurs, je ne vois pas comment on a pu trouver le sens de « cela m'est égal » dans l'expression ξυνόν μοι ἐστιν (*xunon moi estin*). L'équivalent grec de l'expression française est ὁμοίον μοι ἐστιν (*homoion moi estin*) ou même οὐδέν μοι διαφέρει (*ouden moi diaphérei*), « il ne m'importe pas ». J'ignore qui a eu cette idée en premier ni sur quoi il s'est fondé. Elle doit être ancienne, puisque le Bailly l'a reprise, ne donnant du reste que Parménide comme référence. Le Liddel-Scott ignore ce sens. Enfin, ainsi compris, le fragment énonce une idée absurde. Comment Parménide pourrait-il revenir à un point de départ qui ne serait pas toujours le même ou qui serait n'importe quoi ? Ne ferait-il pas alors ce que justement il reproche à tous les mortels à deux têtes, à savoir d'errer, πλάττονται (*plattontai*, VI, 5) ou de suivre un chemin qui revient sur ses pas, παλίντροπός ἐστι κέλευθος (*palintropos esti keleuthos*, VI, 9) ?

Certains commentateurs en ont été conscients. Et l'on comprend que L. Couloubaritsis l'ait jugé comme faisant problème. Barbara Cassin retrouve le sens de ξυνός (*xunos*). Elle traduit : « Commun m'est là d'où je pars ; car j'y reviendrai de nouveau »¹⁷. Mais elle n'a pas vu que ἐστιν (*estin*) est le sujet de la proposition et que, comme dans le frg. III, un autre ἐστιν (*estin*) doit être sous-entendu. Son commentaire va pourtant dans ce sens. Elle reconnaît que ξυνός (*xunos*) a déjà reçu une signification forte chez Héraclite, lequel, dit-elle, « l'étymologise même en *xun noôi* », lorsqu'il dit : « “ceux qui parlent avec intelligence (*xun noôi legontas*) doivent tirer leur force de ce qui est commun à tous (*tôi xunôi pantôn*)” (frg. 114) »¹⁸. Revenant à Parménide, elle dit très justement :

16 D. O'BRIEN et J. FRÈRE : « Où que je commence, cela m'est indifférent, car je retournerai à ce point de nouveau », *Le Poème de Parménide*, p. 23. M. CONCHE : « Il m'est indifférent d'où je commence, car je retournerai en ce point de nouveau », *Parménide*, p. 96. A. VILLANI, qui connaît pourtant la traduction et le commentaire de B. Cassin, traduit : « Par où commencer, cela m'est indifférent ; car là même je reviendrai à nouveau », *Parménide*, p. 33. J. BOLLACK a tenu compte de la traduction de B. Cassin, mais traduit bizarrement : « Co-existe dans mon discours le lieu d'où je prends mon départ. Là même je retournerai en sens inverse », *Parménide*, p. 198.

17 B. CASSIN, *Parménide*, p. 75.

18 B. CASSIN, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être ?* p. 213. Texte grec du frg. 114 : ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων,

« Le point de départ de la déesse, à savoir le “est”, loin d’être indifférent, est plutôt surdéterminé : il est début et fin, alpha et oméga, elle en part et ne cesse d’y revenir, puisqu’il est au début (“est”) et à la fin du récit (“l’étant”, à travers quoi “est” se dit) ; il est en même temps le point de départ le plus commun, le premier énoncé, celui qui est nécessaire à tous les autres, et dont tous les hommes peuvent pratiquer la logique »¹⁹.

Son commentaire n’aurait sans doute guère été différent, si elle avait lu, comme je propose de le faire :

ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν

xunon de moi estin

« est » est le point commun

ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

hoppothen arxômai· tothi gar palin hixomai authis.

d’où je pars (à ce point je reviendrai et reviendrai encore).

Ce fragment prend alors toute sa place. Il précise bien que ἐστίν (*estin*) est le point ultime auquel on parvient dans la quête de l’originnaire, que c’est de lui qu’il faut partir et à lui qu’il faut revenir sans cesse pour discriminer entre les δοκοῦντα (*dokounta*) ou les δόξαι (*doxai*), tâche annoncée dans les deux derniers vers du poème.

Ξυνόν (*xunon*) affirme trois choses :

- que ἐστίν (*estin*) est le point commun du réel, de « ce qui est », τὸ ἐόν (*to eon*) ;
- que ἐστίν (*estin*) est le point commun de toute pensée, νόημα (*noëma*) ou νοεῖν (*noein*) ;
- que ἐστίν (*estin*) est enfin le point commun du réel et du penser ; il fonde et assure leur rencontre. C’est ce qu’affirme, je crois, le v. 34 du frg. VIII :

ταῦτόν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.

tauton d’esti noein te kai houneken esti noëma.

C’est la même chose penser et ce pourquoi il y a pensée.

C’est parce qu’il rassemble ces trois fonctions que ἐστίν (*estin*) peut être considéré et affirmé comme le « cœur non tremblant de vérité bien ronde », ἀληθείης εὐκυκλεὸς ἀτρεμὲς ἦτορ (*alêtheiês eukukleôs atremes hêtor*).

ὁκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως (*xun noôï legontas ischurizesthai chrê tôï xunôi pantôn, hokôsper nomôi polis*).

19 *Ibid.*

ètor, I, 29), comme sont bien ronds, pour être bien ajustés les uns aux autres, l'essieu et les moyeux des roues du char qui porte Parménide dans sa quête du savoir, si jamais on retient la leçon εὐκυκλέος (*eukukleos*).

Fragment VI, 1-2

Si, comme beaucoup le pensent à juste titre²⁰, il convient de reporter plus loin les 4 vers du frg. IV qui portent sur τὸ ἐόν (*to eon*) «ce qui est», le frg. VI introduit deux nouveautés. La première est le parler, qu'il place aux côtés du penser, les mettant sur le même plan. À vrai dire, le parler a déjà été au moins implicitement affirmé dans le ἔστιν (*estin*), «est», comme le dire déictique de l'évidence, référence première de toute diction du vrai, qu'elle soit immédiate ou médiatisée par un instrument ou un concept. Ici, il s'agit d'un dire au sens second, un dire qui est l'expression d'une pensée et qui, en conséquence, peut énoncer du faux aussi bien que du vrai. La seconde nouveauté est l'introduction du participe présent du verbe εἶναι (*einai*) : ἐόν (*eon*).

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
chrè to legein to noein t'eon emmenai· esti gar einai,

μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·
mèden d'ouk estin·

Le fragment, qui comporte 9 vers, a été reconstitué à partir de citations en provenance d'un seul auteur, Simplicius, et il présente quelques incertitudes quant à l'établissement du texte du premier vers²¹.

La traduction et la compréhension en sont laborieuses. En voici deux échantillons en français :

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
chrè to legein to noein t'eon emmenai· esti gar einai,

Cassin : «Voici ce qu'il est besoin de dire et penser : est en étant, car est être».

20 Comme, par exemple, B. CASSIN, qui le place après le frg. VIII ou L. COULOUBARITSIS, qui l'intègre au frg. VIII.

21 Le second τὸ (*to*), donné par les manuscrits, a été remplacé par τε (*te*) par KARSTEN, suivi par DIELS-KRANZ. En outre, τ'ἐόν (*t'eon*) est un choix retenu par les éditeurs. Deux manuscrits donnent la leçon τὸ ὄν (*to on*), un autre τὸν (*teon*), dont le texte retenu se rapproche le plus.

Couloubaritsis : « Il faut dire ceci et penser ceci : “Ce qui est dans le présent” » (Eon) est : car il est être,

μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·
mèden d'ouk estin·

Cassin : « Mais rien n'est pas »²².

Couloubaritsis : « alors que le néant n'est pas »²³.

On peut sortir de l'embarras, si, là encore, on suit Parménide dans sa façon de s'exprimer. Je propose donc la traduction suivante :

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
chrè to legein to noein t'eon emmenai· esti gar einai,
Il faut dire ceci et penser ceci : « étant » / « être » (« est » / « être » ;

μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·
mèden d'ouk estin·
mais « ne rien être » / « n'est pas »).

La question est toujours d'ordre épistémique et porte sur les deux possibilités qui sont offertes au penser : penser qu'est « est » et penser que « n'est pas » est. Comme il l'a annoncé au frg. V, Parménide ne cesse de revenir à ce point de départ. Mais c'est pour progresser. Ici, dans le frg. VI, il prend appui sur l'acquis du frg. III pour aller plus avant. Dans le frg. III, en effet, il a affirmé qu'il y a équivalence entre « penser “est” », νοεῖν ἐστίν (*noein estin*) et « être », εἶναι (*einai*), ce dernier étant compris non comme chose (« ce qui est ») mais comme pensée de ce qui est. C'est ce qu'il rappelle ici, de manière brachylogique ou elliptique : ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (*esti gar einai, mèden d'ouk estin*), phrase que, me semble-t-il, il faut comprendre ainsi : « εἶναι (*einai*) est ἐστίν (*estin*) », « “être” est “est” », en tant que celui-ci est pensé, tandis que μηδὲν [s. e. εἶναι] (*mèden [s. e. einai]*), « ne rien être », οὐκ ἔστιν (*ouk estin*), « n'est pas », c'est-à-dire ne peut avoir d'autre mode d'existence que conceptuel et non réel. Il faut sous-entendre εἶναι (*einai*) après μηδὲν (*mèden*), la proposition étant la reprise avec négation de la précédente. C'est une pensée sans contenu ou, plutôt, une pensée qui a pris pour objet réel le concept que sa rencontre avec l'objet réel a fait naître. On remarquera ici la présence de la négation μή (*mè*), contenue dans μηδὲν (*mèden*), conformément à ce que j'ai dit plus haut. Si, donc, il y a

22 B. CASSIN, *Parménide. Sur la nature*, p. 81.

23 L. COULOUBARITSIS, *La pensée de Parménide*, p. 542.

correspondance entre ἐστίν (*estin*) et εἶναι (*einai*), en tant que le second est la saisie conceptuelle du premier, il y a aussi, et c'est la nouveauté de ce fragment affirmée dans la première partie du premier vers, la même correspondance entre ce εἶναι (*einai*), remplacé ici pour des raisons métriques par la forme dorienne ou éolienne, ἔμμεναι (*emmenai*), et le participe présent ἐὼν (*eon*). Il y a bien un réel, compris ici selon la même généralité que ἐστίν (*estin*), que la pensée saisit lorsqu'elle pense comme il faut, χρή (*chrè*). Il me semble que la relation entre les deux termes ἐὼν (*eon*) et ἔμμεναι (*emmenai*) est elliptique comme dans la phrase explicative qui suit et que je viens d'analyser. Le participe imperfectif ἐὼν (*eon*) ne désigne pas une chose existante particulière ni même l'être en général, car cela exclurait le penser et le dire de ce qui est, mais, d'une manière la plus générale possible, «ce qui est». La barre oblique que j'introduis dans la traduction signifie ce même rapport non explicité qui existe entre les trois paires, «étant» et «être», «est» et «être», «ne rien être» et «est».

J'ai qualifié de brachylogique ou d'elliptique la façon qu'a Parménide de s'exprimer ici. Je n'y vois, en réalité, qu'un cas particulier, poussé à l'extrême, il est vrai, d'un mode d'énonciation qui régit l'ensemble du fragment et même une bonne partie du *Poème*: le style paratactique. Selon ce style, les propositions ou phrases, voire les termes, sont le plus souvent juxtaposées sans qu'un mot de liaison n'explique leur relation. Ce mode d'expression est le plus primitif. Son principal avantage sur le mode syntagmatique – qui, lui, explicite les relations de dépendance entre les propositions – est, en faisant l'économie des outils rhétoriques de l'argumentation, de se dispenser de cette argumentation elle-même, de s'exprimer comme s'il n'y avait que des constats à faire. Il peut être aussi de dissimuler à l'auditeur ou au lecteur cette argumentation, c'est-à-dire les raisons qui président au raisonnement. Dans le *Poème* de Parménide, beaucoup de phrases sont quasiment paratactiques, car le γάρ (*gar*), «car», qui les relie le plus souvent – j'en ai dénombré 29 – introduit plus souvent une corrélation qu'une explication au sens fort du terme. On a affaire à une succession de constats qui se corroborent les uns les autres.

Si l'on revient au frg. VI du *Poème*, le sens des deux premiers vers est explicité par les énoncés qui suivent et que l'on peut résumer ainsi. L'erreur des mortels est précisément de mélanger et de confondre ce qui est avec ce qui n'est pas: τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται

κοὺ ταὐτόν (*to pelein te kai ouk einai tauton nenomistai kou tauton*), « ils pensent que ce qui est et ce qui n'est pas est la même chose et n'est pas la même chose » (VI, 8-9). Ici, la négation est οὐ (*ou*) et non μή (*mè*), car les mortels prennent position sur le réel. Ils ne se rendent pas compte qu'ils posent un acte conceptuel et confondent cet acte et le réel. En cela, ils méritent le qualificatif de « mortels à deux têtes qui ne savent rien », βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν δίκρανοι (*brotoi eidotes ouden dikranoï*, VI, 4-5) ou de « races qui ne discernent pas », ἄκριτα φύλα (*akrita phula*, VI, 7).

Parménide peut conclure :

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὲ ἔοντα.
ou gar mēpote touto damēi einai mē eonta.

C'est le premier vers du fragment suivant, le frg. VII. Vers que je traduis ainsi : « Car il n'est pas à craindre qu'un jour ceci soit dompté : être < pensées comme réelles > des choses < qui sont pensées comme > n'étant pas ».

Tous les commentateurs traduisent comme s'il y avait οὐκ ἔοντα (*ouk eonta*)²⁴. La négation est μή (*mè*) et ne peut être que μή (*mè*), lorsqu'il s'agit de nier non pas une chose déterminée, mais, comme ici, le réel considéré dans sa plus grande généralité. Elle oblige à comprendre le syntagme μή ἔοντα (*mē eonta*) : « des choses pensées comme n'étant pas » et non « des choses qui ne sont pas ». Si cette observation est juste, εἶναι (*einai*) doit alors être compris comme précédemment : « penser est », νοεῖν ἐστίν (*noein estin*), et non comme une affirmation d'existence. D'où ma traduction : « être pensées comme réelles des choses qui sont pensées comme n'étant pas ». Parménide n'exprime pas une tautologie, mais une impossibilité. Il y aurait contradiction à penser le contraire. Il peut donc affirmer en toute assurance que cela « ne risque pas d'être un jour dompté », même si certains, qu'il qualifie de « mortels à deux têtes » ou de « races qui ne discernent pas », pensent pouvoir le faire en brisant

24 M. CONCHE traduit εἶναι μὲ ἔοντα (*einai mē eonta*) par « des non-étants être », *Parménide*, p. 115 ; B. CASSIN par « être des non-étants », *Parménide*, p. 85 ; D. O'BRIEN et J. FRÈRE, par « des non-êtres sont », *Le Poème de Parménide*, p. 32. Cette traduction est reprise dans J. Frère, *Parménide ou le souci du vrai. Ontologie, théologie, cosmologie*, p. 143-152 ; L. COULOUBARITSIS par « faire être les choses qui ne sont pas dans le présent », *Parménide*, p. 543 ; A. VILLANI par « les choses qui ne sont pas à être », *Parménide. Le poème*, p. 34 ; J. BOLLACK, par « faire que soient les choses qui ne sont pas », *Parménide*, p. 137, etc.

les liens de la logique la plus élémentaire. Ici, peut-on le remarquer au passage, Parménide affirme avec clarté le principe de non-contradiction en même temps que le principe d'identité, énoncé également dans le fragment précédent et dans le frg. VIII, 29.

Ce n'est pas ainsi que Platon, dans *Le Sophiste* (237a et s.), interprète ce premier vers du frg. VII. Auguste Diès, le traducteur du livre aux Belles Lettres, exprime-t-il la pensée de Platon lorsqu'il traduit ce vers : « Non, jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être »²⁵ ? Nestor L. Cordero, quant à lui, rend ainsi ce vers dans la traduction française des *Oeuvres complètes* de Platon dirigée par Luc Brisson : « Que ceci ne soit jamais imposé : qu'il y a des choses qui ne sont pas »²⁶. Aristote citera également ce vers dans une critique des Platoniciens qui ont « cru que tous les êtres n'en formeraient qu'un seul, à savoir l'Être lui-même, si on n'arriverait pas à résoudre et à réfuter l'argument de Parménide : *Car jamais on ne fera que ce qui est n'est pas*. Il était donc, croyait-on, nécessaire de montrer que le Non-Être est »²⁷.

Fragment VIII

Peut dès lors tomber comme un couperet la conclusion qui ouvre le frg. VIII, le plus long du *Poème* – il fait 61 vers – et où l'on a voulu voir la description de l'Étant, avec un Ê majuscule :

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
monos d'eti muthos hodoio

λείπεται ὡς ἔστιν.
leipetai hōs estin.

Ne reste plus que le seul exposé de la voie : est « est ».

La voie « “n'est pas” est » s'est révélée être une impasse.

Tous les commentateurs traduisent aujourd'hui ce ἔστιν (*estin*) par « est »²⁸. Pourtant, à ce que je crois, ils sont unanimes à dire que c'est

25 PLATON, *Le Sophiste*, trad. A. DIÈS, p. 237.

26 PLATON, *Le Sophiste*, trad. N. L. CORDERO, p. 1836.

27 ARISTOTE, *La Métaphysique*, traduction J. TRICOT, N, 2, 1083a2-5.

28 B. CASSIN : « Seul reste donc le récit de la voie “est” », *Parménide*, p. 85 ; J. BOLLACK : « Seul reste encore en lice le récit du chemin que “est” », *Parménide*, p. 142 ; L. COULOUBARITSIS : « Il ne reste encore qu'une seule façon autorisée de parler concernant le chemin : celle <qui dit> qu'il est

«l'Étant», même lorsqu'ils se basent sur une édition corrigée de Diels-Kranz et qu'ils traduisent correctement le v. 3 où figure le participe présent ἐόν (*eon*). Je prends seulement un exemple :

ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι

tautèi d'epi sèmat'easi

Bollack : «là sont disposés les signes,»

πολλὰ μάλ' ὥς, ἀγέννητον ἐόν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,

polla mal'hós, agenèton eon kai anòlethron estin,

Bollack : «tout à fait nombreux, à savoir que l'Étant est sans naissance et qu'il est aussi destruction,»

οὔλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·

oulon, mounogenes te kai atremes èd'ateleston·

Bollack : «entier, seul né, et aussi bien intrépide et sans fin»²⁹.

J. Bollack est clair : il fait du participe présent ἐόν (*eon*) le sujet de ἐστίν (*estin*) et le traduit par «l'Étant». B. Cassin et L. Couloubaritsis laissent à ἐόν (*eon*) sa fonction de participe présent, mais, comme l'attestent leurs commentaires, ils entendent bien «l'Étant» dans le «il» affirmé comme sujet de «est»³⁰. Or, rien n'autorise à faire cette substitution. Dans la première partie du frg. VIII, tel qu'il a été reconstitué, c'est bien de ἐστίν (*estin*) qu'il est question et non de τὸ ἐόν (*to eon*). Comme ce dernier est impliqué dans l'affirmation ἐστίν (*estin*), «est», il sera lui aussi explicitement caractérisé. En particulier, à la différence de ἐστίν (*estin*), qui est «sans fin», ἀτέλεστον (*ateleston*, VIII, 4), τὸ ἐόν (*to eon*), «ce qui est», est «non sans fin», οὐκ ἀτελεύτητον (*ouk ateleutèton*, VIII, 32), «fini», τετελεσμένον (*tetelesmenon*, VIII, 42). Τὸ ἐόν (*to eon*), convient-il de le remarquer, n'est pas le sujet de ἐστίν (*estin*). Il en est l'objet, le contenu. Il désigne ce que, depuis Saussure, on appelle le référent. Je

et <comment> il est», *La pensée de Parménide*, p. 543 ; D. O'BRIEN et J. FRÈRE : «Il ne reste plus qu'une seule parole, celle de la voie <énonçant> : "est"», «Le poème de Parménide», p. 33, etc.

29 J. BOLLACK, *Parménide*, p. 142.

30 B. CASSIN : «Sur elle [la voie], les marques sont très nombreuses : en étant sans naissance et sans trépas il est, entier, seul de sa race, sans tremblement et non dépourvu de fin», *Parménide*, p. 85 ; L. COULOUBARITSIS : «Sur lui [le chemin], il y a des signes plutôt nombreux, indiquant qu'étant dans le présent, il est aussi impérissable, tout d'une seule souche, inflexible et achevé», *Parménide*, p. 543, lequel corrige ἡδ' ἀτέλεστον (*èd'ateleston*) en ἡδὲ τέλεστον (*hède teleston*).

reconnais volontiers que, à partir du vers 24, il n'est pas aisé de dire avec certitude si les «signes» qui sont énumérés, les σήματα (*sèmata*) sont plutôt ceux de ἐστίν (*estin*) que ceux de τὸ ἐόν (*to eon*). Mais cette difficulté ne saurait être surmontée en considérant que tout ce passage traite de τὸ ἐόν (*to eon*).

Je me bornerai ici à lire seulement les quatre premiers vers.

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
monos d'esti muthos hodoïo

Ne reste plus que le seul exposé de la voie :

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
leipetai hós estin· tautèi d'epi sèmat'easi
est «est». Sur elle sont des signes

πολλὰ μάλ' ὥς, ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν, ἐστίν³¹
polla mal'hós, agenèton eon kai anòlethron, estin
très nombreux que, étant inengendré et impérissable, «est» est

οὔλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον³².
oulon, mounogenes te kai atremes èd'ateleston
entier, unique, non-tremblant et sans fin ;

La partie du *Poème* qui traite de ἐστίν (*estin*), «est», et de sa négation οὐκ ἔστιν (*ouk estin*), «n'est pas», s'arrête aux vers 50-51 du fig. VIII. Commence alors le second discours de la déesse.

La conclusion qui dès lors s'impose est que, dans la première partie de son *Poème*, la thématique et la problématique de Parménide sont entièrement d'ordre épistémique et non ontologique. Jusqu'alors, le souci des philosophes a été de chercher dans le réel le fondement ultime sur lequel s'appuyer pour comprendre le monde dans sa structure, sa genèse et ses transformations : un élément premier, indéfini, ἄπειρον (*apeiron*), pouvant prendre des formes multiples par combinaison ou

31 Je place la virgule avant ἐστίν (*estin*) et non après. Le texte édité par DIELS-KRANZ diffère quelque peu : πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, (*polla mal', hós agenèton eon kai anòlethron estin*), ἐστὶ γὰρ οὐλομελές... (*esti gar oulomeles...*).

32 La leçon ἡδ' ἀτέλεστον (*èd'ateleston*) est la mieux attestée et convient parfaitement s'il s'agit de ἐστίν (*estin*). Mais certains, pensant qu'il s'agit de l'Étant, adoptent la correction proposée par BRANDIS : οὐδ' ἀτέλεστον (*oud'ateleston*), «non sans fin». L. COULOUBARITSIS corrige, lui, en ἡδὲ τέλεστον (*ède teleston*) «et achevé».

transformation (le feu, l'air, la terre, l'eau)? C'est aller trop vite en besogne, estime Parménide. Il est une question préalable qu'il faut d'abord résoudre: non pas celle de la possibilité qu'a l'homme de comprendre le réel – cela, il ne le met pas en doute –, mais celle de s'assurer si la connaissance que l'on peut en avoir est fiable et à quelles conditions. La question primordiale est d'ordre épistémique.

Parménide prend conscience que tout, absolument tout, lorsqu'il est énoncé, est énoncé par quelqu'un qui pense, par une subjectivité. Cette saisie par un *voûs* (*nous*) est la cause que le réel peut être pensé et dit correctement comme il peut l'être de manière erronée. Et cela concerne bien la totalité du réel. Telle est la réalité humaine, réalité qu'il considère comme constitutive et indépassable, car telle est la condition des « mortels ». Toute pensée, toute énonciation est une *δόξα* (*doxa*), une « opinion ». Parménide n'est pas le premier à le découvrir. Xénophane de Colophon l'avait fait avant lui: « opinion sur tout est fabriquée »³³. L'erreur des mortels, pense Parménide, est de se tromper sur la nature de leur savoir quand ils disent qu'ils savent, *εἰδότα φῶτα* (*eidota phôta*, I, 3). En réalité, ils croient savoir.

La situation n'est pas totalement désespérée pour autant. Le propre de la pensée, laquelle fait également partie du réel, n'est pas que de saisir ce qui est. Il est aussi de pouvoir se prendre elle-même comme objet, de s'examiner comme pensante. Or, si elle revient sur elle-même, elle est en mesure de reconnaître les exigences internes qui s'imposent à elle – ce que Parménide exprime par le verbe *χρή* (*chrè*) – et au nombre desquelles figurent les principes d'existence, d'évidence, d'identité et de non-contradiction. Si elle en prend conscience et si elle s'y soumet, elle peut alors soumettre à l'examen critique ce que, justement, elle pense et la façon dont elle le pense, mais, encore une fois, sans pouvoir se libérer totalement de la confusion entre la pensée et son objet, d'où l'irréel *χρήν*

33 « Le certain, aucun homme ne l'a su et il n'y aura personne qui le sache au sujet des dieux et pour tout ce dont je parle. En effet, s'il s'en trouvait un pour dire ce qui exactement est effectif, lui-même cependant ne le saurait pas : opinion sur tout est fabriquée », *καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὕτως ἀνὴρ ἶδεν οὐδὲ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται* (*kai to men oun outis anēr iden oude tis estai eidōs amphi theōn te kai hasa legō peri pantōn· ei gar kai ta malista tuchoi tetelesmenon eipōn, autos homōs ouk oide· dokos d' epī pasi tetuktai*, DK 21 B 34).

(*chrèn*), «il faudrait», du dernier vers du proème (v. 32 du frg. I). Le savoir vrai est une δόξα (*doxa*) qui a subi le feu de l'examen critique et dont son détenteur sait qu'il demeure une δόξα (*doxa*).

La première partie du *Poème* – ou premier discours de la déesse – est consacrée à l'établissement de ces exigences – ce en quoi consiste «vérité» ἀλήθεια (*alètheia*), laquelle est une démarche et non un contenu de savoir – en même temps qu'à la dénonciation de ce qui fait que les mortels mélangent «ce qui est» et «ce qui n'est pas», en prenant pour ce qui est réellement ce qui n'est qu'un concept. Le propos est épistémologique.

La seconde partie – ou second discours de la déesse – présente une diction du monde telle que Parménide, en tant que mortel qu'il est et demeure, peut la faire, compte tenu, sans doute, des principes émis dans la première partie et en sachant qu'il est impossible de se défaire totalement de la confusion entre le réel et sa saisie conceptuelle. Cette diction ne peut être que l'expression d'une δόξα (*doxa*), une «opinion», non une certitude. Cette construction du réel, κόσμος (*kosmos*), est qualifiée de trompeuse (ἀπατηλός *apatèlos*), en particulier parce qu'il est impossible de se défaire totalement de la confusion entre le réel et sa saisie conceptuelle, thèse qui a été affirmée dans le premier discours. Tout discours, même le plus savant, demeure ambivalent. C'est pourquoi la déesse annonce ainsi ce nouveau discours (VIII, 51-52):

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας

doxas d'apo toude broteias

À partir d'ici apprends les opinions des mortels

μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

manthane kosmon emôn epeôn apatèlon akouôn.

en écoutant l'arrangement trompeur de mes paroles.

On ne se laissera pas duper par le fait que Parménide met son discours dans la bouche d'une déesse. Parmi les raisons que l'on peut invoquer pour rendre compte de ce subterfuge, il y a sans doute le procédé diplomatique de ne pas se mettre trop en avant pour que le propos soit considéré non pas comme une opinion ou une conviction personnelle mais comme une affirmation que chacun peut faire sienne. Il y a certainement aussi la volonté de destituer la référence aux dieux comme source de vérité, en particulier en ce qui concerne la déesse que l'on invoque dans les Mystères comme ceux d'Éleusis. Comme celle de

ses prédécesseurs, la pensée de Parménide est, *mutatis mutandis*, laïque. Il entend, par son *Poème*, effacer notamment l'*Hymne à Déméter* dans sa prétention à dévoiler la vérité et lui substituer moins son propre discours que celui que tout homme sensé doit tenir³⁴. À ce titre, son projet relève bien du palimpseste, au sens fort du terme et non au sens affaibli selon lequel on l'entend depuis G. Genette³⁵ et que reprend B. Cassin³⁶.

Les derniers vers du proème (v. 28-32) prennent ainsi tout leur sens et annoncent le plan du *Poème* :

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι

chreô de se panta puthesthai

il faut que, en tout, tu t'enquières

ἤμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ

êmén alêtheiês eukukleôs atremês êtor

et du cœur non-tremblant de vérité bien ronde

[30] ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς

[30] êde brotôn doxas, tais ouk eni pistis alêthês

et des opinions des mortels, en lesquelles il n'est pas de vraie créance.

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὥς τὰ δοκοῦντα

all'empês kai tauta mathêseai, hôs ta dokounta

mais toutefois, tu apprendras encore ceci : que les opinions,

χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

chrên dokimôs einai dia pantôs panta perônta.

il faudrait qu'elles soient éprouvées, elles qui pénètrent tout en tout.

Les pensées des mortels portent sur tout et traversent tout. La question que pose Parménide est encore plus exhaustive et plus primordiale en ce qu'elle intègre ces pensées elles-mêmes et qu'elle les traverse toutes pour leur faire rendre compte de leur capacité à saisir le monde. D'où la mise en scène du proème qui en mime, en quelque sorte, le cheminement.

La lecture que je propose du *Poème* de Parménide est de nature à interroger profondément celles que nous en faisons habituellement. Je la propose avec la même réserve que ressentait le Socrate du *Théétète*, parlant de Parménide : « Je crains donc tout à la fois que ses paroles, nous

34 Voir « Hymne à Déméter », in : J. HUMBERT, *Homère, Hymnes*, p. 25-58.

35 G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*.

36 B. CASSIN, *Parménide*, p. 48.

ne les comprenions pas, et que ce qu'il pensait en les prononçant nous dépasse beaucoup plus»³⁷. S'il convient de ne plus voir en Parménide le père de l'idéalisme philosophique ou le père de l'ontologie, ce sera justice de lui donner le titre qui lui revient : le père de l'épistémologie sur laquelle la pensée s'est construite en Occident.

Bibliographie

(Pour les œuvres de Heidegger éditées en langue originale chez V. Klostermann, voir la bibliographie à la fin de la *Présentation* dans ce volume, p. 36-37.)

- ARISTOTE, *La Métaphysique*, traduction TRICOT Jean, Paris: Vrin, 1974.
 BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris: Gallimard, 1966.
 BIZOS Marcel, *Syntaxe grecque*, Paris: Vuibert, 5^e édition, 1966.
 BOLLACK Jean, *Parménide. De l'étant au monde*, Paris: Verdier Poche, 2066.
 BRANDIS Christian, *Commentationum Eleaticarum*, Altonae, 1813.
 CALOGERO Guido, *Studi sull'Eleatismo*, Firenze: La «Nuova Italia» Editrice, 1932.
 CASSIN Barbara, *Si Parménide*, Paris-Lille: PUL – MSH, 1980.
 CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris: Gallimard, 1995.
 CASSIN Barbara, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Seuil, 1998.
 CONCHE Marcel, *Parménide, Le Poème: Fragments*, Paris: PUF, 1986.
 COULOUBARITSIS Lambros, *La pensée de Parménide*, 3^e édition modifiée et augmentée de *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles: Ousia, 2008, p. 538.
 DIELS Hermann, KRANZ, Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5^e éd., Berlin: Weidmann, 1934-1937.
 FRÈRE Jean, *Parménide ou le souci du vrai. Ontologie, théologie, cosmologie*, Paris: Kimé, 2012.
 GENETTE Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris: Seuil, 1982.
 HEIGEGGER Martin, « Moira », in: *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par PRÉAU André et préfacé par BEAUFRET Jean, Paris: Gallimard, 1958, p. 179-310.

37 PLATON, *Théétète*, trad. M. NARCY, 184a.

- HEIGEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, trad. KAHN Gilbert, Paris: Gallimard, 1967.
- HUMBERT Jean, *Homère. Hymnes*, Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- KARSTEN S., *Parmenidis eleatae carminis reliquiae*, Amstelodami, 1935.
- O'BRIEN Denis et FRÈRE Jean, « Le Poème de Parménide », in: AUBENQUE Pierre (dir.), *Études sur Parménide*, t. I, Paris: Vrin, 1987.
- PLATON, *Le Sophiste*, texte établi et traduit par DIÈS Auguste, Paris: Les Belles Lettres, 6^e tirage, 1985.
- PLATON, *Le Sophiste*, texte traduit par CORDERO Nestor Luis, in: BRISSON Luc, Platon, *Œuvres complètes*, Paris: Flammarion, 2008, p. 1811-1875.
- PLATON, *Théétète*, texte traduit par NARCY Michel, in: BRISSON Luc, Platon, *Œuvres complètes*, Paris: Flammarion, 2008, p. 1891-1975.
- VILLANI Arnaud, *Parménide. Le poème*. Nouvelle traduction avec la collaboration de HOLZERNY Pierre, suivi de *Parménide ou la dénomination*, Paris: Hermann, 2011.

